

「志」の展開

——『尚書』舜典篇「詩言志」の注解をめぐって——

荻 野 友 範

一、はじめに

『尚書』舜典篇に見える「詩は志を言う（詩言志）」は、中國古典詩の本質を簡潔に表明した重要な概念とされるが、古來、多種多様な見方が示され、統一した解釋がいまだに提示されていない。

さきに、舊稿二篇において、近代以降という時間的な制限を設け、中國・日本雙方の「詩は志を言う」の解釋をめぐる議論の状況を整理した。⁽¹⁾ これを通じて、「詩は志を言う」の意味内容の解明という点では、中國・日本ともに、「志」の意味の把握、すなわちここにいう「志」がなにかという問題が議論の焦点となっており、これを解明することによって、詩に盛り込まれるべき内容を導き出そうという努力がなされてい

ることを確認した。また、「志」の意味について、まったく相反するような解釋が並行して受け入れられていることも明らかにした。

この相反するような解釋とは、舊稿ではつぎのように整理した。「志」の内包する意味が、政治的・道徳的な指向の強い意味としてとらえるものと、感情的・情緒的な色彩の強い意味としてとらえるものである。⁽²⁾ これについて、舊稿では、「志」の意味がいずれの方向にあるにせよ、その背後には『尚書』舜典篇に見える「詩は志を言う」が類似する表現と關係付けられ、⁽³⁾ その關係に引きずられるような解釋がなされたり、後世の解釋に基づいて理解されたりしているという可能性のあることを指摘した。同時に、本来の文脈における精確な意味の把握がまず必要であることも述べた。

そもそもある理解とは、突如として出現するものではもちろんなく、必ずやなんらかの背景や基盤となるものが存在するはずである。たとえば、ある理解が提出された當時の社會的動向や學術的趨勢、あるいは歴史的・傳統的な解釋から受ける影響など、さまざまな事象が想定できるだろう。

「詩は志を言う」をめぐる理解も同様であろうという考えから、今日の「詩は志を言う」の解釋の歴史的な背景を解明する前段階として、「詩は志を言う」に對して近代以前にどのような注解が施され、理解しようとされてきたのかを整理する。これにあたつて、現存する資料のうえでも、また思考方法のうえでも今日の經典解釋は宋代以降のそれに負うところが大きいと考える。『尚書』解釋も同様に、宋代に今文・古文の疑義が提出され、漢唐のそれよりもいつその研究の深化が圖られたことは周知のことである。したがつて、本稿では、經書としての『尚書』舜典篇に對する宋代から元・明の時期の注解のなかに見られる考え方を検討したあと、漢唐の注解を整理する。そして、宋代への批判と漢唐への回歸を旨とした清代の注解を整理することとする。これらの作業を通じて、近代以前の中國における「詩は志を言う」の注解を通時的に見通してみたい。⁽⁴⁾

二、宋以後における「詩言志」の注解

「詩は志を言う」は『尚書』舜典篇につきのように見えるのが最初とされる。⁽⁵⁾

帝曰く、「夔。汝に樂を典り、胄子を教うるを命ず。直にして溫、寬にして栗、剛にして虐^{そこな}う無く、簡にして傲^{おご}り、無かれ。詩は志を言い、歌は言を永くし、聲は永きに依り、律は聲を和す。八音克く諧し、倫を相奪する無くして、神人以て和せん」と。

帝曰、「夔。命汝典樂、教胄子。直而溫、寬而栗、剛而無虐、簡而無傲。詩言志、歌永言、聲依永、律和聲。八音克諧、無相奪倫、神人以和。」⁽⁶⁾

夔に音樂の統括を命じた帝舜のことばのなかに、「詩は志を言う」が見える。舜は音樂によつて貴族の子弟を教育するにあつて、夔に音樂の特徴を説き、「詩は志を言い、歌は言を永くし、聲は永きに依り、律は聲を和す」と述べている。この一節が後世、詩の本質を説くものとして定着する。だが、聞一多が指摘するように、この一節から確實に導き出せることがらといえば、「詩は志を言う」ことと「詩樂不可分」ということだけであらう。⁽⁷⁾

現存していないものを含めれば、宋以降の『尚書』の注釋書は膨大な數にのぼる。そのうち、「詩は志を言う」の注解の流れをとらえるうえで注目すべきものを取り上げることとする。

北宋から南宋にかけての人である林之奇の『尚書全解』は、朱熹に「林の書儘だ好き處有り（林書儘有好處）」（『朱子語類』卷七十八⁽⁸⁾）ということばが残ることから、宋代にあつては重視された注釋書であることがうかがい知れる。その卷三にはつぎのようにある。

「心に在るを志と爲し、言に發するを詩と爲す」、故に「詩は志を言う」と。

「在心爲志、發言爲詩」、故曰、「詩言志」。⁽⁹⁾

「詩は志を言う」ことの理由付けを『毛詩』大序を引いて行っている。『毛詩』大序の當該箇所はあまりにも有名であるが、確認のため、示しておくところとおりである。

詩なる者は、志の之く所なり。心に在るを志と爲し、言に發するを詩と爲す。

詩者、志之所之也。在心爲志、發言爲詩。⁽¹⁰⁾

「詩は志を言う」ことと「詩なる者は、志の之く所なり」とを同一と見なし、「心に在るを志と爲し、言に發するを詩と爲す」ことをその理由として据えている。『毛詩』大序が強く意

識されていることは改めていうまでもない。こうしたことは、林之奇『尚書全解』に限ったことではなく、宋・元を通じて普遍的な認識であつたようである。⁽¹¹⁾

同じく『毛詩』大序を踏まえながらも、やや異なつた認識を示しているのが、南宋初めの陳經『尚書詳解』卷二に見えつぎの一節である。

「詩は志を言い、歌は言を永くす」とは、之れ性情に本づく所以なり。「聲は永きに依り、律は聲に和し、八音克く諧す」とは、之れ度數を稽する所以なり。之れ性情に本づくは、樂由りて生ずる所なり。之れ度數を稽するは、樂由りて成る所なり。「關雎」の敘に曰う、「詩なる者は、志の之く所なり。心に在るを志と爲し、言に發するを詩と爲す。情中に動いて、言に形る。之を言いて足らず。故に之を嗟歎す。之を嗟嘆して足らず、故に之を詠歌す」と。性情の正しく發するによりて詩と爲る、故に「詩は志を言う」と曰う。是の詩に由りて歌詠に見る、故に「歌は言を永くす」と曰う。

「詩言志、歌永言」者、所以本之性情。「聲依永、律和聲、八音克諧」者、所以稽之度數。本之性情、樂所由生。稽之度數、樂所由成。「關雎」之敘曰、「詩者、志之所之也。在心爲志、

中國文學研究 第三十四期

發言爲詩。情動于中、形于言。言之不足、故嗟嘆之。嗟嘆之不足、故詠歌之。由性情之正發而爲詩、故曰「詩言志」。由是詩而見于歌詠、故曰「歌永言」。⁽¹²⁾

「性情」ということばが三度使われている。そもそも「性情」とは、感情の生じていない段階の心のあり方である「性」と、感情がすでに生じた段階の心理状況である「情」からなり、早い時期から使用例が見られることばである。宋代における「性」や「情」は、宋學の重要用語としてとくに注意が必要なものであり、慎重に取り扱うべきであるが、ここではとりあえず「性」と「情」それぞれの意味を含みもつ、人間のありのままの心的状態という程度に考えておくこととする。

そうした人間のありのままの心的状態である「性情」が「詩は志を言う」と関連付けられることは、『尚書』舜典篇や『毛詩』大序には見出せず、陳經あるいは南宋の創見といつてもよいだろう。ここには、「性情」に基づくから「詩は志を言い、歌は言を永くす」こととなり、また「性情」が正當に發露されて詩となるために「詩は志を言う」となる、という考え方が示されている。「性情」が「詩は志を言う」ことの根本に据えられており、「志」から「詩」へという過程の前段階に「性情」の存在が認められている。宋代における「性情」の意味

内容には、さらなる調査を要するものの、「詩は志を言う」の前段階に「性情」を存在させたことは注目すべき見方である。南宋の朱熹による『尚書』舜典篇の解釋については、『晦庵朱文公文集』卷六十五「雜著」（以下、朱熹「雜著」とする）に記されている。⁽¹³⁾

……心の之く所、之を志と謂う。心之く所有り、必ず言に形る、故に「詩は志を言う」と。

……心之所之、謂之志。心有所有、必形於言、故曰「詩言志」。ここでは、「心の之く所、之を志と謂う。心之く所有り、必ず言に形る」ものが詩であるという。『尚書』舜典篇では「心」には觸れることはなく、『毛詩』大序では「心に在るを志と爲す」として「心」が取り上げられているが、「心」が「志」の存在する空間でしかなかった。だが、朱熹が「心の之く所、之を志と謂う」と述べていることは、「志」がすでに純粹な「心」そのものではなく、「心」になんらかの動きや働きのあつた状態を指していると考えられる。表現のうえでは、微細な相違ではあるが、朱熹の思想において、心は「心は性情を統ぶ（心統性情）」と繰り返し取り上げられるように、「性」と「情」を包攝し、統括する存在としてきわめて重要視される概念である。そのため、朱熹があえて「心」を持ち出している

ことには、それなりの意圖があつてのことと考えるべきであろう。よつて、ここでは「心」は「性」「情」を内に兼ね備えたものとして理解しておくこととする。⁽¹⁵⁾

また、朱熹は詩と歌と樂の三者の段階的な關係についてつぎのように述べている。

……詩を作るは本志を言わんがためのみ。其の詩あるに方つてや、未だ歌有らざるなり。其の歌あるに及びてや、未だ樂有らざるなり。聲を以て永に依り、律を以て聲に和すれば、則ち樂は乃ち詩の爲にして作る。詩樂の爲にして作るに非ざるなり。……詩は志に出づる者なり、樂は詩に出づる者なり、然らば則ち志なる者は詩の本にして、樂なる者は其の末なり。……（陳體仁に答う（答陳體仁））⁽¹⁶⁾

……詩之作本爲言志而已。方其詩也、未有歌也。及其歌也、未有樂也。以聲依永、以律和聲、則樂乃爲詩而作。非詩爲樂而作也。……詩出乎志者也、樂出乎詩者也、然則志者詩之本而樂者其末也。……

詩から歌へ、歌から樂へという過程を説き、三者の段階的な關係に言及する。だが、そのなかにも「詩は志を言う」について、「心」にこそ觸れることはないが、「詩を作るは本志を

「志」の展開（荻野）

言わんがためのみ」、「詩は志に出づる者なり」、「志なる者は詩の本」であることが強調されており、「詩は志を言う」という觀點に揺れは見られない。⁽¹⁷⁾

以後、宋・元・明を通觀すると、「詩は志を言う」への訓詁學的な注解というよりも、その前後の文脈をあわせた一節を通して、舜の時代における音樂のあり方や音樂の制度を説明しようとするものが大勢を占める。これは、總合的かつ合理的な理解を追求する宋學による經書解釋の特徴が「詩は志を言う」への注解にも發揮されているものといえよう。⁽¹⁸⁾

そうした宋代の學術的趨勢のもとにあつて、「詩言志」への注解にはいくつか注目すべき傾向が出現している。

まず、林之奇『尚書全解』に顯著に見られたように、『毛詩』大序を完全に踏まえることを明らかにしたうえで、『尚書』舜典篇の「詩言志」に言及することである。今日の觀點からすると、あまりにも當然のことであり、改めていうまでもないが、本稿の主旨に基づけば、指摘しておく必要がある。

つぎに、宋代では「志」そのものの意味の追求ではなく、陳經『尚書詳解』の「性情」や朱熹「雜著」の「心」のように、「志」以前に心的な働きを積極的に認めようとする傾向が見られる。これを、詩にいたる過程という觀點から『尚書』

舜典篇との對比でいえば、『尙書』舜典篇では「志↓言↓詩」であつたものが、陳經『尙書詳解』の記述は「性情↓志↓言↓詩」と、朱熹「雜著」の記述は「心↓志↓言↓詩」という圖式でとらえられる。「志」の意味に直接言及せず、「志」以前に「性情」「心」を据えることによって、おのずから「志」の意味が限定されている。『尙書』舜典篇の「詩は志を言う」にあつてはきわめて漠然とした無制限のものであつた「志」に對して、間接的かつ相對的にはあるが、その占めるべき位置を與えている。

朱熹以降、宋・元・明における「詩は志を言う」をめぐる注解は、議論の出發點を朱熹に置き、朱熹の見解を補充するようにして展開するものが多い。たとえば、元代には、一三一五年に朱子學を採用して科擧が再開された。明代には、永樂帝（在位一四〇三―一四二四）の命により編纂された『五經大全』によつて、朱子學派の注解が集大成された。これらの政治的な動きに象徴されるように、「詩は志を言う」に對して新たな見解が提出されることはまれで、朱熹の注解にも見えるような音樂の制度を説明しようという點に主眼が置かれる。そのため、朱熹の見解が朱熹以降、元・明の時期を通してもつとも支配的な理解であつたとして大過ないであらう。

三、漢唐および清代における「詩言志」の注解

本章では、古注と總稱される漢唐の注解に立ち歸り、また、前近代の中國における注解の總括としての清代のそれをたどる。そして、先述の宋以降における「詩は志を言う」の注解に對する整理結果との比較検討を試みることにする。宋以降の理解を踏まえたうえで漢唐および清代の注解を見渡すと、そこにはこれまで氣づかれることのなかつた「詩言志」解釋の可能性があるのだろうか。

まず、孔安國の手になると傳えられる「傳」にはつぎのようにある。

謂らく詩は志を言い以て之を導き、其の義を歌詠して以て其の言を長くす。

謂詩言志以導之、歌詠其義以長其言。

「詩は志を言う」ものであつて、「之」とは經文にいう「胄子」を指すものであるから、「志」を表現する詩は貴族の子弟を教導するものと考えられている。經文の要約にとどまつた注解といえる。

孔穎達の「疏」になると、その記述に若干の變化が現れる。詩を作る者、自ら己の志を言う、則ち詩是れ志を言うの

書、之を習いて以て志意を生長すべし、故に其の詩は志を言うを教えて以て胄子の志を導き、開悟せしむるなり。詩を作る者、直に言うのみにては足らず、意を申べんとするを以て、故に之を長歌す。其の詩の儀を歌詠し、以て其の言を長くせ教令む。聲長くして之を續くるを謂う。

作詩者、自言己志、則詩是言志之書、習之可以生長志意、故教其詩言志以導胄子之志、使開悟也。作詩者、直言不足、以申意、故長歌之。教令歌詠其詩之義、以長其言。謂聲長續之。

この「疏」には、「經」や「傳」の記述には現れてこなかったいくつかの認識が示されている。すなわち、詩が「己の志」を記した「志の書」であるという詩の本質に關わる側面と、詩によつて「志意」が培われ、「詩は志を言う」ことを教えて貴族の子弟の「志」が啓發できるといふ本質に基づいた詩の役割の側面である。

本稿の主題である「志」の解釋に焦點を當てると、「傳」ではそのまま「志」を用いているが、「疏」にいたると「志」と同時に「志意」ということばが用いられている。「志」と「志意」とは字面は異なるものの、いずれも意味のうえでは、人間の積極的な意志の働きを感じさせる意識的あるいは意圖的なニュアンスを含んだものである。

「志」の展開（荻野）

また、「傳」「疏」を通じて、「志」が「志」や「志意」としてしか疏通されていないということは、「傳」「疏」の記述者の目には、ほかのなんらかのことばに置き換えたり、敷衍したりする必要がないと映つたことを示してもいい。つまり、「傳」「疏」において「詩は志を言う」の「志」の意味は問題として焦點化されるものではなかったことを物語っているといえよう。

そして、宋代以降では明らかに『毛詩』大序の「詩なる者は、志の之く所なり。心に在るを志と爲し、言に發するを詩と爲す」を踏まえながら『尚書』舜典篇の「詩は志を言う」に注解が施され、今日ではそれが「詩は志を言う」の最良の解釋と位置付けられて、兩者の間に密な繼承關係を見るが、「傳」「疏」では『毛詩』大序を踏まえた注解の様子は見られない。だが、『尚書』の注解者たる者、「詩言志」が『毛詩』大序との關わりを承知していないはずはない。それでも、あえて注解に記さなかったということは、そのことがあまりにも自明のことであり、言を費やす必要がなかったと感じたのであろう。

*

最後に、宋代への反發と漢唐への回歸を主たる原動力とする清代の考證學の成果を整理する。

考證學の端緒を開いた顧炎武とほぼ同じ時期の李光地『尙書解義』卷一にはつぎのように記されている。

詩樂二者實に相首尾たり。言文を成す、之を詩と謂う。詩口に發す、之を歌と謂う。歌調を成す、之を聲と謂う。聲節有り、之を律と謂う。四者皆志に根づく。志に喜怒哀樂の變有り、故に詩は以て之を敘述し、歌は以て之を發揚し、聲に至りて、別れて五を爲して、喜怒哀樂の變彰らかなり。

詩樂二者實相首尾。言成文、謂之詩。詩發口、謂之歌。歌成調、謂之聲。聲有節、謂之律。四者皆根於志。志有喜怒哀樂之變、故詩以敘述之、歌以發揚之、至於聲、別爲五、而喜怒哀樂之變彰矣。¹⁰

詩・歌・聲・律はすべて「志」に基づき、喜怒哀樂を内包する「志」が、詩で敘述され、歌で發揚され、聲の段階では五（宮・商・角・徵・羽）に分かれて、喜怒哀樂という感情の起伏が具現化するという。詩・歌・聲・律の四者すべてが「志」

に基づくことは、一見、新しい考え方のようであるが、じつはとくに新奇な見方というわけではない。なぜなら、詩から歌へ、歌から聲へ、聲から律へ、つまり「詩↓歌↓聲↓律」という過程に注目されがちだが、李光地は一氣にその根本へと言及したに過ぎない。

それよりもむしろ、「志に喜怒哀樂の變有り」として、「志」に「喜怒哀樂」という具體的な感情の存在をはつきりと認めたところに、これまでに見られなかった觀點がある。こうした感情は、古くは『荀子』正名篇に「性の好惡喜怒哀樂、之情と謂う（性の好惡喜怒哀樂、謂之情）」とあったり、『禮記』禮運篇に「何をか人情と謂う。喜怒哀懼愛惡欲七者は、學ばずして能くす（何謂人情。喜怒哀懼愛惡欲七者、弗學而能）」として「喜怒哀懼愛惡欲」を「七情」とするように、「情」ということばで表現されてきたものであり、「志」とは一線を畫す概念だったはずである。

そうすると、李光地の「志に喜怒哀樂の變有り」は、宋以降に見られなかった表現のしかたではあるが、「志」の前に心的な働きである「喜怒哀樂」を認めたという點では、宋代の陳經や朱熹に連なる考え方といえる。

これ以後、主に今文・古文のいずれが聖賢の事績を記した

眞の『尙書』か、という點を中心として『尙書』研究がいっそう進められる。

「詩は志を言う」の注解という視點から見ると、清代においては、宋代に見られたような音楽制度の解明や合理的の文脈の理解ではなく、「詩は志を言う」に續く「歌永言」の「歌」の字と「永」の字に對する校勘作業に精力が注がれている。⁽²⁰⁾「詩は志を言う」にも言及するが、それは新たな解釋の提示を意圖したものではなく、從來の理解の再確認的な意味合いが強い。それでも、主に漢代の文獻から例證を豊富に引く、その訓詁學的方法は、「詩言志」を理解するうえで參考に値する。それらの注釋書に引かれた例はつぎのとおりである。

詩は人の志意を言う所以なり。(鄭玄『詩譜』敘)⁽²¹⁾

詩所以言人之志意也。

事に在て詩と爲り、思慮志と爲り、詩の言爲るや志なり。是なり。(『毛詩正義』詩譜・敘の疏に引く『春秋說題辭』)⁽²²⁾

在事爲詩、思慮爲志、詩之爲言志也。是也。

「詩は志を言い、哥は言を詠ず」、故に哀樂の心感じて、哥詠の聲發す。其の言を誦するは之を詩と謂い、其の聲を詠くすは之を哥と謂う。(『漢書』藝文志)⁽²³⁾

「詩言志、哥詠言」、故哀樂之心感、而哥詠之聲發。誦其言謂

「志」の展開(荻野)

之詩、詠其聲謂之哥。

詩は意を言い、歌は言を長くし、聲は永に依る。(『史記』五帝本紀)⁽²⁴⁾

詩言意、歌長言、聲依永。

志は、意なり。(『禮記』檀弓上篇の鄭玄注)⁽²⁵⁾

志、意也。

「志」にあたる箇所に注目すると、そのまま「志」とする例のほか、「志意」と言い換えたり、『史記』五帝本紀や『禮記』檀弓上篇の鄭玄注のように「意」と言い換えたりする例が見られる。「志」「志意」と同様、「意」も人間の積極的な意志の關與を感じさせる主體性や意圖性を含むことばである。この點について、考證學者がなんの疑義も提出していないということは、「志」「志意」「意」の三者にことばで言い表すほどの違いを見出していないことの傍證であり、彼らの目にはそうした置き換えがなんの抵抗もなく受け入れられていたことも示唆しているだろう。

「志」「志意」「意」で置き換えるものが四例見られるなかにあつて、『漢書』藝文志では「故に哀樂の心感ず」とされている。さきの四例とは異なり、先述の宋代や李光地『尙書解義』に見られた例に相通じるものとして注目に値するが、このよ

うな例はわずかひとつのみであるため、こうした傾向が普遍的であったとは断定できない。ここでは漢代にはこのような認識が存在したことを報告するにとどめる。

このように、方法のうえで通じる漢唐の注解と清朝考證學の注解においては、「志」の言い換えが大勢を占め、宋代に見られたような「志」以前の心的な働きに着目するものは、李光地『尚書解義』と、強いてあげるならば『漢書』藝文志のみであり、宋・元・明を通じて支配的であった考え方を積極的に見出すことはできない。つまり、「志」の位置づけを圖ろうとする態度は見られないのである。

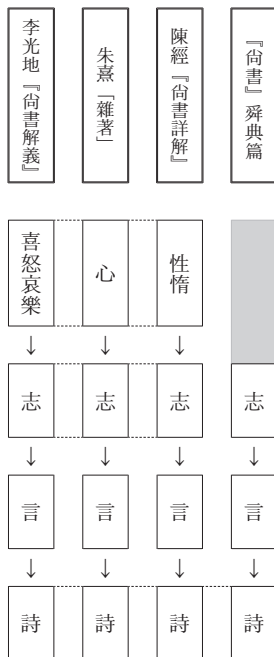
四、むすび

宋以後の注解と漢唐のそれとに分けて、「詩は志を言う」を見てきたが、そこには大きく分けて二つの傾向が浮かび上がってきた。その二つの傾向は、宋以後と漢唐・清代の違い、ひいては「詩は志を言う」の理解の違いにもつながってくるものである。

まず、宋代の注解に見られるような、「志」の前に「性情」や「心」などの働きを認めることである。清代の李光地『尚書解義』に見える「喜怒哀樂」もこれに近似する考え方と見

なせる。ここまで『志』の前」や『志』以前」などということばで表現してきたが、これはあるいは不正確な表現かもしれない。なぜなら、漢唐以前の「志」には、宋以後に意識されるような「性情」や「心」と相通じるようなものが皆無だったと現時点では言い切れず、あるいは無自覺に含まれていた可能性も十分に推測できる。これについては、『尚書』舜典篇の周邊資料における「志」「情」「性」の徹底した用例調査が必要となり、本稿の主旨や紙幅の制限を逸脱するため、稿を改めて報告することとする。

ここまで整理してきた結果を圖示するとつぎのようになる。



いずれも最終段階が「詩」であり、詩へ昇華するときに

「言」という行爲があり、言で昇華させられるものが「志」であるという点では同様である。『尚書』舜典篇では「志」以前には言及していないが、陳經は「性情」として、朱熹は「心」として、李光地は「喜怒哀樂」として言及する。これら「性情」や「心」や「喜怒哀樂」は、「志」そのものと完全に同等というのではなく、「志」を「志」たらしめる基盤として存在しているという理解であることに注意が必要である。また、『尚書』舜典篇の「志」が先述のように「性情」や「心」や「喜怒哀樂」をまったく含んでいないとは斷言できないが、かりにそれを含んでいたとするならば、網掛け部分がその占める位置となる。

「詩は志を言う」自體の枠組みには變化はないが、「志」の背後に「性情」や「心」や「喜怒哀樂」の存在を認め、そうすることによって、「志」の位置づけが浮き上がっている。逆にいえば、宋代以降の注解では、「志」以前を明確化することで間接的に「志」の位置付けが圖られた。そのために、「志」そのものへ直接言及し、意味内容の追求を不問に付した形となつていともいえよう。

つぎに、「志」の換言である。漢唐の注解と清朝考證學の成果からわかるように、「志」は「志意」「意」と言い換えられ、

「志」の展開（荻野）

しかも宋代以降の注解においては「志」は「志」として、なんの疑義を提出されることなく受け入れられてきた。

これらのことを踏まえれば、經書としての『尚書』舜典篇の「詩は志を言う」の注解に見る「志」は、あくまでも「志」として理解されてきたというのが、歴史的に跡付けられることである。そのため、歴史的に見た「志」は、近代以降の研究に見られるような「志」を感情的・情緒的なものとするのではなく、大勢としては、意識的・意圖的なものと解釋する傳統のもとにあつたということになる。

このように、『尚書』舜典篇の「詩は志を言う」に對する歴代の注解を見渡すと、近代以降において「志」に對して多様な解釋が提出されたことが問題としていつそう鮮明化されてくる。こうした解釋の違いを生むにいたつた經緯については別稿を用意して論じることとする。

注

- (一) 拙稿「詩」と「志」——民國期以來の「詩言志」論（『早稻田大學大學院文學研究科紀要』第五三輯・第二分冊、二〇〇八年二月）、「詩は志を言う」についての解釋論（『教育と研究——早稻田大學本庄高等學院研究紀要』第二六號、

二〇〇八年三月)。

- (2) これらのほかに、少数ながら『史記』五帝本紀に見える「詩言意」などを根據として、「志」を政治的・道徳的な性質と感情的・情緒的な性質との中間に位置するような意味内容として「感情的色彩の強い思想」「思想的感情」などと言い換えられる「意」と解釋する折衷的な意見も出されている(郭樹亮「關於詩言志的再認識」(『清華大學學報(哲學社會科學版)』一九九五年第二期)など)。

- (3) 「詩以言志」(『春秋左傳』襄公二十七年)、「詩言其志也」(『禮記』樂記篇)、「詩言是其志也」(『荀子』儒效篇)、「詩以道志」(『莊子』天下篇)、「詩者、志之所之也。在心爲志、發言爲詩」(『毛詩』大序)など。

- (4) 本稿での検討対象を『尚書』舜典篇の「詩言志」に對する注解に限定するのはつぎのような理由による。まず、「詩言志」には最古の概念としてのレベルと、それが後世、累加的に意味内容を豊かにしていった概念としてのレベルとがあるためである。前者は『尚書』舜典篇と主に戰國時代の諸文獻に見える「詩言志」に類似する表現を指す(注(3)を参照)。後者は前者を典據としながらのちの時代に内容が付加された理論を指す。つぎに、舊稿二篇においても指摘したが、先行研究では両者が同一線上で論じられる傾向にあるためである。以上の理由から、本稿では最古の文獻の文脈における意味内容の検討に限定し、あくまで直接「詩言志」へ注解を施しているものを検討の対象とする。

- (5) 以下の記事は、古文『尚書』では「舜典篇」、今文『尚書』では「堯典篇」に收められている。『尚書』には古文・今文という文獻學上の大きな問題が存在するが、本稿では「尚書正義」の孔安國の「傳」および孔穎達の「疏」に言及すること、また、今文・古文の別が「詩は志を言う」の議論に大きな影響を與えないことから、『尚書正義』の篇目に従い、「舜典」を用いることとする。

- また、『春秋左傳』襄公二十七七年の「詩以言志」が「詩言志」に先んずるという説も提出されている(陳良運「詩言志」新辨(『江海學刊』一九九〇年第一期。のちに、同『中國詩學體系論』(宏觀文學史叢書)中國社會科學出版社、一九九二年)收録)、寧培龍「詩以言志」與「詩言志」(『荷澤師範專科學校學報』二〇〇三年第三期)など)。

- (6) 『尚書正義』(十三經注疏(整理本))、北京大學出版社、二〇〇〇年)による。後掲の「孔傳・孔疏」も同じ。

- (7) 聞一多「詩與歌」(『中央日報』副刊「平明」第十六輯、一九三九年六月五日。のちに、孫黨伯・袁霽正主編『聞一多全集』湖北人民出版社、一九九三年に收録)。

- (8) 黎靖德編・王星賢點校『朱子語類』(理學叢書、中華書局、一九八六年)による。以下、同じ。

- (9) 林之奇『尚書全解』(四庫全書 本)。

- (10) 『毛詩正義』(十三經注疏(整理本))、北京大學出版社、二〇〇〇年)による。

- (11) 『毛詩』大序を引いて「詩言志」を説明するものに、史浩

『尚書講義』卷二・夏僎『尚書詳解』卷二・時瀾『增修東萊書說』卷二・蔡沈『書集傳』卷一・胡士行『尚書詳解』卷一（以上、宋代）、吳澄『書纂言』卷一、陳悅道『書義斷法』卷一（以上、元代）、などがある。

(12) 『四庫全書』本。

(13) 大東文化大學人文科學研究所中國美學研究室『成復旺主編・中國人民大學出版社『中國美學範疇辭典』譯注』第五冊（大東文化大學人文科學研究所研究報告 二〇〇八年）を参照した。そこには戰國時代からの用例が紹介されている。

(14) 朱熹による『尚書』全體の解釋は蔡沈『書集傳』によつて知れるが、本稿では『書集傳』のテキスト上の問題が指摘されること、「二典三謨（古文『尚書』の「堯典・舜典」（以上、二典）、「大禹謨・皋陶謨・益稷」（以上、三謨）」は朱熹みずから校訂を行い、それが『晦庵朱文公文集』卷六十五に收められていることから、『書集傳』によらず、『晦庵朱文公文集』によつた。

(15) 溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中國思想文化辭典』（東京大學出版會、二〇〇一年）、土田健次郎「朱熹の思想における心の分析」（『フィロソフィア』第七十八號、一九八七年）、垣内景子「朱熹の心についての一考察——工夫への意志・態度としての心——」（『東洋の思想と宗教』第十一號、一九九四年）などを参照した。

(16) 『晦庵先生朱文公文集』卷三十七（朱傑人・嚴佐之・劉永翔主編「朱子全書」第二十三冊、上海古籍出版社・安徽教育出版社

「志」の展開（荻野）

社、二〇〇二年所收）により、『朱子文集（上）』（『朱子學大系 第四卷、明德出版社、一九八二年』を参考にした。

(17) このほか、『朱子語類』において、音楽をめぐる詩と歌の關係に力点を置きつつ、「詩は志を言う」に言及するものとしてつぎのような例がある。

古人以樂教胄子、緣平和中正。「詩言志、歌永言。聲依永、律和聲。八音克諧、無相奪倫。」古人詩只一兩句、歌便衍得來長、聲是宮商角徵羽、是聲依所歌而發、卻用律以和之。如黃鐘爲宮、則太簇爲羽之類、不可亂其倫序也。（卷七十八「尚書一」）

或問「詩言志、聲依永、律和聲」。曰、「古人作詩、只是說他心下所存事。說出來、人便將他詩來歌。其聲之清濁長短、各依他詩之語言、卻將律來調和其聲。今人卻先安排下腔調了、然後做語言去合腔子、豈不是倒了。卻是永依聲也。古人是以樂去就他詩、後世是以詩去就他樂、如何解與起得人。」（同前）

また、樂による修養を説く場面において「詩は志を言う」に言及するものとしてつぎのような例がある。

問、「禮書」學禮、首引舜命契爲司徒、敷五教。命夔典樂、教胄子兩條。文蔚竊謂、古人教學不出此兩者。契敷五教、是欲使人明於人倫、曉得這道理。夔典樂教胄子、是欲使人養其德性、而實有諸己、此是一篇綱領。」曰、「固是如此。後面只是明此一意。如大司徒之教、即是契敷教事。大司樂之教、即是夔樂事。」因曰、「直而溫、寬而栗、直與

中國文學研究 第三十四期

「寛本自是好、但濟之以溫與栗、則盡善。至如『剛』・『簡』二字、則微覺有弊、故戒之以『無虐』・『無傲』、蓋所以防其失也。某所以特與分開、欲見防其失者、專爲剛・簡而設、不蒙上直・寛二句。『直』・『寛』、但曰『而溫』・『而栗』、至『剛』・『簡』、則曰『無虐』・『無傲』、觀其言、意自可見。」文蔚曰、「教以人倫者、固是又欲養其德性。要養德性、便只是下面『詩言志、歌永言、聲依永、律和聲』四句上。」曰、「然。諷誦歌詠之間、足以和其心氣、但上面三句抑揚高下、尙且由人。到『律和聲』處、直是不可走作。所以詠歌之際、深足養人情性。至如播之金石、被之管絃、非是不和、終是不若人聲自然。故晉人孟嘉有言『絲不如竹、竹不如肉』、謂『漸近自然』。至『八音克諧、無相奪倫、神人以和』、此是言祭祀燕享時事、又是一節。」(卷八十四「禮」)

(18) たえば、「大司樂、掌成均之法、以治建國之學政、而合國之子弟焉。凡有道者、有德者、使教焉。死則以爲樂祖、祭於瞽宗。以樂德教國子、中・和・祇・庸・孝・友。以樂語教國子、興・道・諷・誦・言・語」(『周禮』春官・大司樂に)を踏まえ、「直而溫、寛而栗、剛而無虐、簡而無傲」が「樂德」(音樂教育における六つの品性)、「詩言志、歌永言、聲依永、律和聲」が「樂語」(音樂の理論)を説くとしたうえで、音樂制度内における詩と歌の位置づけに明らかにしようとする。この理解は南宋の夏僊『尚書詳解』卷二にはじまるようである。同様の見方は、同じく南宋の錢時『融堂書解』卷一・陳埴『木鍾

集』卷五などにも見える。

(19) 「四庫全書」本。

(20) 「歌」は「哥」に作ることがあり、「永」は「詠」「咏」などに作ることがある。

(21) 江聲『尚書集注音疏』(『皇清經解』、復興書局、一九六一年)所引。

(22) 王鳴盛『尚書後案』(『皇清經解』、復興書局、一九六一年)所引。

(23) 段玉裁『古文尚書撰異』(『皇清經解』、復興書局、一九六一年)所引。

(24) 孫星衍『尚書今古文注疏』(『十三經清人注疏』、中華書局、二〇〇四年)所引。

(25) 『禮記正義』(『十三經注疏』(整理本)、北京大學出版社、二〇〇〇年)による。